

# A experiência transcendental do Mistério na teologia filosófica de Karl Rahner

SAMUEL DIMAS\*

A partir da teologia filosófica de Karl Rahner, propomos uma reflexão acerca da experiência transcendental do Mistério de Deus, convocando para o diálogo, o Padre jesuíta António Vieira e o filósofo franciscano Leonardo Coimbra que, no âmbito da tradição judaico-cristã acerca do carácter amoroso da criação e da redenção, apresentam um contributo fecundo para o pensamento acerca da noção de excesso da realidade divina e das noções de visão mistérica e de inadequação entre o pensar e o Ser.

O pensamento de Rahner aponta-nos para uma experiência atemática, na unidade primigénia e radical entre o pensar, o sentir e o querer, em que a razão não se apresenta como critério do mistério, mas como a potência em que o Mistério originário se presentifica enquanto tal. Um Mistério que se constitui, não por defeito e incapacidade cognitiva, na fronteira enigmática do seu carácter provisório, mas por excesso, na espessura insondável da sua dinâmica criadora e inventiva.

## 1. A partir da noção proposicional e transitória de mistério

O discurso sobre Deus, apresentado pelo Padre António Vieira nos *Sermões*, não é o discurso do saber metódico e certo em ordem a um objecto delimitado e definido, mas é o discurso do saber da unidade entre a fé e razão, para o qual

---

\* Faculdade de Ciências Humanas da UCP (Lisboa).

concorre a iluminação da Graça, tendo em consideração que o conhecimento teológico encerra um carácter mediador e salvífico<sup>1</sup>. Como descreve o autor no *Sermão da Sexagésima*, se no Céu Deus pode ser visto e, por isso, os que lá estão não podem deixar de o amar, na terra Deus apenas pode ser ouvido, dada a sua natureza absoluta e infinita, que transcende qualquer tentativa de visão sensível e apropriação conceptual, permitindo que alguns não o reconheçam e não o amem<sup>2</sup>.

Por este motivo, o discurso religioso não pode deixar de ser análogo, partindo da realidade, na sua totalidade cósmica e antropológica, como possível expressão ou gramática da realidade outra e misteriosa de Deus. O saber de Deus, proclamado pelo padre jesuíta, não pressupõe uma perspectiva de absoluta contraposição entre o carácter de obscuridade do mistério e o carácter de luminosidade da razão. O Deus de Vieira não está interdito ao acesso da razão, isto é, não se reduz ao objeto de uma revelação sobrenatural e não se constitui como um domínio que tende a esconder-se cada vez mais, à medida que a razão avança na exploração dessa região, de algum modo, interdita. Na teologia de Vieira não há uma noção de oposição entre um conhecimento revelado e sobrenatural e um conhecimento racional e natural, mas sim, como proclama no *Sermão da Domingo Décima Nona*, pregado na Catedral da Baía no ano de 1639, o reconhecimento do *excesso* da realidade divina em relação à capacidade humana de compreensão<sup>3</sup>, tal como se manifesta pelos mistérios da Encarnação e da Ressurreição, o que exige uma inteligibilidade trans-racional e meta-categorial.

Esta categoria de *excesso*, usada pelo Padre António Vieira em alguns dos seus sermões, será desenvolvida pela tradição filosófica portuguesa em autores como, por exemplo, Leonardo Coimbra, para expressar esta gratuidade e super-abundância do Mistério redentor e misericordioso do Ser de Deus sobre a razão conceptual das criaturas humanas. Só uma razão poético-mistérica e trans-racional, que não ceda ao irracional como absurda fatalidade, poderá reconhecer a acção transcendente do Criador em relação às suas criações e reconhecer o carácter relacional e social do Ser divino que, pela abundância da sua Graça, resgata a realidade material finita do movimento entrópico para a morte e salva as consciências da dor e da morte no seio fraternal da sua Comunhão<sup>4</sup>. Toda a

---

<sup>1</sup> Cf. António VIEIRA, «Sermão da Sexagésima, pregado na Capela Real, no ano de 1655», in *Sermões*, Lisboa, INCM, 2008, vol I, pp. 29-30. Passaremos a citar por *SINCM*.

<sup>2</sup> Cf. *ibidem*, p. 36.

<sup>3</sup> Cf. *idem*, «Sermão da Domingo Décima Nona (depois de Pentecostes), pregado na Catedral da Baía no ano de 1639», in *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. II, tomo VI, p. 208. Passaremos a citar por *SLELLO*.

<sup>4</sup> Cf. Leonardo COIMBRA, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Renascença Portuguesa, 1916, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 170 [211]. Entre parêntesis retos apresentamos a paginação da primeira edição.

realidade se fundamenta na Presença excedente de Deus, que é Vida e Acção, em renovada e eterna criação, a qual não se esgota nas formas da imanência, porque se realiza no livre excesso da Graça e do Espírito.

A este propósito, acrescenta Leonardo Coimbra - partilhando com António Vieira a importância dada ao pensamento contemplativo acerca do Mistério da relação Trinitária e dos mistérios da Encarnação e da Ressurreição – que a realidade do excesso de Deus, comunicada na beleza e harmonia do Universo, está presente de forma gloriosa na comunicação do seu Filho Jesus Cristo<sup>5</sup>, que é a plenitude da Graça, numa unidade perfeita de infinito e total estremecimento de amor<sup>6</sup>. Em Cristo, Verbo encarnado, a face de Deus apresenta-se de novo ao homem, não pelo brilho de um só relâmpago, mas de forma humilde e demorada para que os nossos olhos não ceguem ofuscados e o nosso coração não se desfaça, pela força inesgotável do amor, e possa aderir livremente à luz da Verdade e da Vida do Espírito<sup>7</sup>.

Àqueles que se interrogam sobre o sentido da existência, interpelados pela alegria da própria Vida e pela harmonia e beleza do Universo ou interpelados pela dor da angústia, da doença e da morte, e àqueles que pela tradição religiosa aderem, de forma imediata, aos mistérios da fé, a todos, Deus revela-se como insondável Mistério. Um Mistério em que a humanidade se sente imersa de espanto, de reverência e de temor. Assim, perante a incomensurabilidade do Ser divino alguns homens optam pelo caminho da teologia apofática. Sobre isso que não pode haver ciência e que situa-se para lá de todas as categorias, o melhor será o silêncio. No entanto, o Padre António Vieira, em vez do silêncio, segue o caminho do anúncio de Deus pela forma da pregação e situa a via mística da escuta do Verbo no plano do sentido mediador das criaturas, reconhecendo que Deus se revela pela sua obra e pela voz interior do Espírito.

Dupla dimensão da revelação, que é caracterizada pelos padres da Igreja através do termo *Ekonomia*, referindo-se ao conhecimento de Deus mediante a sua atuação de proximidade e imanência na História e no Mundo dos homens, e através do termo *Theologia*, referindo-se ao conhecimento de Deus em si mesmo na sua transcendência absoluta. Uma forma de entender a relação com o Mistério que recusa as perspectivas que acentuam, por vezes até à exclusividade, a absoluta transcendência de Deus em relação ao Mundo, ficando este condenado a experimentar a distância e a ausência da realidade divina. Mas, que, ao mesmo tempo, também recusa as correntes que acentuam a presença de Deus no mundo dos homens, ao ponto de pôr em causa a autonomia da sua ordem

---

<sup>5</sup> Cf. *ibidem*, p. 187 [240].

<sup>6</sup> Cf. *ibidem*, p. 191 [246].

<sup>7</sup> Cf. *idem*, *Jesus*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 261 [22-23].

criada, transformando as acções humanas em realidades pré-determinadas pelo plano providencial de Deus, anulando o exercício do livre arbítrio.

Como virá a descrever o teólogo cristão contemporâneo Karl Rahner, o Mistério único e absoluto de Deus é, simultaneamente, transcendente e imanente, estando presente, quer no ser íntimo das coisas como reflexo que elas são da acção do Criador, quer no fundo mais íntimo da alma, na pericorese do conhecimento e do amor, quer ainda, e finalmente, a partir da revelação, na história e na Igreja, como seu sacramento histórico universal<sup>8</sup>. Por isso, o Mistério de Deus da tradição cristã, proclamado por António Vieira ou por Rahner, não se reduz a uma ideia abstracta na imanência subjectiva ou a uma noção panteísta na imanência do mundo, porque significa a revelação de Deus vivo nas missões históricas do Filho e do Espírito pelos mistérios da Encarnação e da Ressurreição. O Deus vivo da sua teologia trinitária é aquele a quem o homem se dirige na reflexão, na prece, no agradecimento, no louvor e na adoração. É o Deus vivo da oração e da fé.

Porque se trata de um Deus vivo que transcende o mundo, não é possível abarcar o seu Mistério de forma conceptual e abstracta, tal como não é possível reduzi-lo às formas categoriais da condição temporal. Como desenvolverá Rahner na sua teologia do mistério, só numa inteligibilidade originária, de carácter transcendental ou atemático, na unidade prévia da liberdade, vontade e razão, só nessa unidade original do espírito pessoal, Deus se revela, enquanto tal, porque a ela está ordenado o seu mistério sem as limitações categoriais e proposicionais do discurso conceptual e lógico-analítico que procura a segurança mensurável da certeza e de total delimitação<sup>9</sup>. O Mistério, enquanto fonte da sobrenatural vida do espírito humano, não pode ser analisado ou explicado pelo saber positivo da ciência e apenas pode ser visto ou contemplado pela inteligência amorosa que reconhece a sua inesgotabilidade e excesso em relação a qualquer tentativa de redução à objectivação racional lógico-analítica.

Só na evidência do Mistério, que simultaneamente obscurece e ilumina, é possível uma compreensão de ordem espiritual que nos acerca da realidade libertadora da Verdade e da Vida. Enquanto realidade inefável, absoluta e inabarcável, Deus comunica-se pela Criação, pela Palavra e pela Fé. No mistério salvífico da Encarnação Deus revela-se plenamente como palavra e como obra. O Verbo vestiu-se da nossa carne e a invisibilidade divina tornou-se visível, manifestando-se aos nossos olhos pela Presença na realidade temporal

---

<sup>8</sup> Cf. Karl RAHNER, «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate», in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Zurich - Köln, Benziger Verlag, 1967, p. 103 ss.

<sup>9</sup> Cf. *idem*, *Sämtliche Werke, Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Band 26, Benziger Verlag Zürich und Düsseldorf; Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1999, pp. 27-28.

da História e dos sacramentos para unir o Mundo a Si e glorificá-lo<sup>10</sup>. Nesse sentido, António Vieira sublinha que Cristo comparou o pregador ao semeador, descrevendo que o pregar se faz com a boca e o semear se faz com a mão e advertindo que para falar ao coração e converter os homens ao amor não bastam as palavras, mas são precisas as obras<sup>11</sup>.

No reconhecimento de que Deus está para lá de tudo aquilo que d'Ele se possa dizer ou predicar, porque como dizia St.<sup>o</sup> Agostinho «Se compreendes, não é Deus?», o Padre Jesuíta recusa qualquer posição que reduza o Divino a uma expressão da subjectividade ou produção da imaginação, nos termos em que a questão viria a ser posta pela modernidade. Por isso, enfrenta o problema da inadequação entre a linguagem humana e a essência de Deus, situando a comunicação divina no plano do carácter mediador e simbólico do real. Assim, António Vieira, citando o livro dos Salmos, refere-se aos Céus que proclamam a Glória de Deus, para dizer que reside neles a mais antiga pregação do mundo<sup>12</sup>.

A ordem cósmica é a manifestação estética do Verbo divino e constitui-se como o primordial paradigma da acção de pregar. Os sermões devem ter a mesma composição e harmonia do Universo e as palavras que os constituem devem ser distintas e claras como as estrelas<sup>13</sup>. Evitando misturar assuntos, que provoquem confusão nos ouvintes, o pregador deve comunicar a sua mensagem estabelecendo a unidade entre a fé, a razão e a prática ou a acção, isto é, deve tomar uma só matéria, dividi-la para que se distinga, comprová-la com a Escritura, declará-la com a razão e confirmá-la com o exemplo<sup>14</sup>.

Quer isto dizer que a adesão ao Mistério de Deus não se concretiza com uma mera recitação e apelo à memória ou à tradição, mas exige uma razoabilidade que nasce do entendimento e do agir<sup>15</sup>. Esta posição do Padre António Vieira, que não reduz os sermões a uma acção apologética, pressupõe o reconhecimento de que a ciência teológica desenvolve-se na relação entre a afirmação do Princípio que a legitima e justifica e a análise e observação hermenêutica desse ponto de partida, cuja compreensão não pode dispensar a iluminação sobrenatural. A actividade teológica, sem dispensar o exercício filosófico do radical saber questionante sobre os últimos princípios da realidade, não se restringe aos limites da razão lógica, como instância última de observação e de juízo, mas leva o pensamento a exceder-se, porque, como

---

<sup>10</sup> Cf. António VIEIRA, «Sermão do Santíssimo Sacramento, pregado na Igreja e Convento da Encarnação», in *SLELLO*, p. 38.

<sup>11</sup> Cf. *idem*, «Sermão da Sexagésima, pregado na Capela Real, no ano de 1655», in *SINCM*, vol. I, p. 35.

<sup>12</sup> Cf. *ibidem*, p. 40.

<sup>13</sup> Cf. *ibidem*, pp. 40-41.

<sup>14</sup> Cf. *ibidem*, p. 45.

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, p. 49.

refere o profeta Isaías, o Senhor da Casa de Israel é verdadeiramente um Deus *absconditus* e salvador<sup>16</sup>.

Neste sentido, a actividade teológica, que terá sempre como horizonte aquilo que o Padre António Vieira descreve como o dia do juízo no tribunal de Deus<sup>17</sup>, apresenta-se como o êxtase do pensamento, na linha daquilo que já St.<sup>o</sup> Anselmo indicava, quando falava na realidade maior do que a qual nada se pode pensar ou, até, interpretando melhor o seu pensamento, a realidade que transcende ainda infinitamente o que de maior seja possível pensar-se. Pensar teologicamente, como actividade racionante da fé, que procura compreender, representa o êxtase do pensamento, impelido a sair de si para melhor se encontrar. Neste sentido a teologia é uma actividade da razão e do pensamento e o seu objecto específico, o Mistério de Deus, não se apresenta em confronto, mas em cúmplice envolvimento. O Mistério envolve-a, antecede-a e sustenta-a, não como abstracção ou conceptualização interpretativa e, ainda delimitadora do real, mas como fundamento e condição última de possibilidade.

Este fundamento último manifesta-se na história de salvação e revelação, tendo na mediação temporal da Igreja a comunidade santa, que vive da Presença desse Mistério. Na humanidade de Cristo, cabeça da Igreja, escondeu-se a Divindade, que desceu do Céu e assumiu a condição humana para nos salvar<sup>18</sup>. Como enuncia o Padre António Vieira na sua prática evangelizadora e missionária, através da pregação da Palavra de Deus e da celebração dos seus mistérios, o discurso teológico não parte da fé e da revelação, no sentido da mera categorização conceptual e abstracta, mas emana da vida real, que essas categorias iluminam e simbolizam, e cujo corpo social e sacramental é o mistério da Igreja, no qual se torna presente aquilo que Rahner irá definir de Mistério Santo, como o horizonte escatológico de sentido, em que se move e para onde tende e se orienta o homem.

Como se pode depreender das palavras do Padre António Vieira no *Sermão do Santíssimo Sacramento*, pronunciado em 1645 em Santa Engrácia, o horizonte teológico do Mistério de Deus não é a indagação crítica sobre a realidade inefável de Deus, à maneira de uma certa mística filosófica de tipo neo-platónico, mas é a experiência da Vida divina já dada e assumida no quadro da realidade eclesial, tendo no sacramento da Eucaristia o mais alto de todos os Mistérios<sup>19</sup>,

---

<sup>16</sup> Cf. *idem*, «Sermão do Santíssimo Sacramento, pregado na Igreja e Convento da Encarnação», in *SLELLO*, vol. II, tomo VI, p. 39.

<sup>17</sup> Cf. *idem*, «Sermão da Sexagésima, pregado na Capela Real, no ano de 1655», in *SINCM*, vol. I, p. 62.

<sup>18</sup> Cf. *idem*, «Sermão da primeira oitava da Páscoa, pregado na cidade de Belém do Grão-Pará no ano de 1656», in *SLELLO*, vol. II, tomo IV, p. 248.

<sup>19</sup> *idem*, «Sermão do Santíssimo Sacramento, pregado em Santa Engrácia, no ano de 1645», in *SINCM*, vol. I, p. 91.

sacramento do corpo de Cristo que é definido pelo padre jesuíta, citando os Evangelhos, como «Mistério da Fé por antonomásia»<sup>20</sup>.

Para o Padre António Vieira, o teólogo já vive do Mistério de Deus como Presença inefável, quer na sua existência pessoal, quer na vida eclesial, que alcança na celebração litúrgica a sua expressão mais forte. É, de facto, a Igreja como comunidade viva que constitui o ponto de partida e o horizonte de reflexão teológica sobre o Mistério de Deus. Um Mistério da Fé que também é descrito pelo autor como «Mistério da razão»<sup>21</sup>, sugerindo, mais uma vez, a importância da relação entre a fé e a razão no sentido de complementaridade e elevação. A realidade infinita e imensa de Deus, que transcende os limites da razão, torna-se acessível na luz nocturna da fé, convertendo a sobrançeria de uma *razão pura* lógico-analítica na humildade de uma *razão misteriosa* analógico-poética, cujo conhecimento não provém apenas do entendimento, mas também do amor<sup>22</sup>.

O Mistério não se reduz à instância da vontade e da liberdade, por oposição à instância da razão, como se apenas pudesse ser considerado no plano afectivo e subjectivo de uma mística e poética de silêncio ou de irracionalidade. O Mistério para o Padre António Vieira situa-se mais no plano da concepção escolástica, como dimensão meta-racional e meta-lógica, que ao transcender a razão não implica a sua negação. Neste plano pressupõe o contributo da fé para potenciar essa razão, elevando-a a uma capacidade de ver mais profundamente. Neste contexto, a fé surge como uma exigência da própria razão. Pode-se dizer que entre a inteligência meramente natural e o conjunto das verdades reveladas há uma circular e recíproca potenciação para o comum objectivo de se conhecer aquilo em que se acredita. A autoridade da fé não deixa de se fundamentar também na própria razão, que apresenta os motivos de credibilidade que precedem a fé, sugerindo os mistérios em que devemos acreditar.

## **2. A experiência transcendental e atemática do Mistério Santo**

Claro que neste plano, apresentado pelo Pe. António Vieira, o mistério ainda aparece como uma questão proposicional, de carácter provisório. Ainda é a razão a instância determinante e referencial do mistério<sup>23</sup>. De forma distinta a teologia contemporânea de Karl Rahner propõe uma noção transcendental de Mistério, como realidade definitiva do próprio Deus, que tudo antecede e que,

---

<sup>20</sup> Cf. *ibidem*, p. 93.

<sup>21</sup> Cf. *loc. cit.*

<sup>22</sup> Cf. *ibidem*, p. 101.

<sup>23</sup> Cf. KARL RAHNER, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Zurich - Köln, Benziger Verlag, 1967, p. 54.



à semelhança do sugerido por São João Crisóstomo nos seus *Discursos sobre a incompreensibilidade divina*, permanece na visão beatífica, porque, tal como é descrito a Moisés, o rosto de Deus não pode ser visto.

De acordo com a revelação bíblica, não podemos ver a face de Deus e continuarmos a viver. Nesta interpretação o viver não se reduz a esta vida existencial: mesmo na vida do Além seremos seres de mistério, na irreduzível interioridade única e pessoal da nossa consciência, em imortal relação com o Mistério permanente da única e irreduzível consciência de Deus. Em contraposição com os deuses, que são fruto da criação humana e, por isso, se reduzem a ídolos, o Deus de Abraão, de Isaac e Jacob só pode ser visto quando já passou e essa visão é descrita por S. Gregório de Nissa, no sentido de o seguir. Ou seja, ver Deus é percorrer um caminho que conduz ao Infinito, cujo alcance nunca é definitivo e absoluto, mas apenas se dá no plano dinâmico e excessivo do horizonte.

Mesmo na visão beatífica, que constitui a pátria para onde caminhamos, Deus continua a não poder ser visto, ou seja, continua incompreensível na realidade fundamental, única e irrepetível do seu Mistério Trinitário. O Mistério não é um conceito limite e provisório, mas é a realidade fundante de todas as realidades plurais e categoriais. O Mistério não é o que não se conhece, enigma ou problema, contraposto ao saber da ciência, porque é da ordem da Verdade e da Vida e não da ordem da certeza e da experimentação positiva e sensível. Nunca seremos Deus, pelo que o seu Mistério de radical alteridade nunca se esgota na nossa ilusão de posse.

Citando Eudoro de Sousa, podemos dizer que o Mistério não se reduz a enigma, o qual a razão tem a capacidade de decifrar, quer na condição existencial, pelo progresso científico, quer na visão beatífica da condição escatológica, pela união à luz gloriosa da inteligência divina. Aquilo que pode ser cifrado ou codificado, pertencendo ao âmbito do nomeável e representável, encerra um carácter enigmático ou problemático, o qual se desfaz ou resolve após a decifração ou descodificação. Mas o substantivo mistério significa o indizível e o inefável: se for submetido a decifração, perde o seu carácter de realidade misteriosa e transforma-se no substantivo enigma<sup>24</sup>. O enigmático é o ainda não descrito, deixando de o ser quando encontrada a palavra adequada para o descrever ou decifrar, enquanto o misterioso nunca deixará de o ser<sup>25</sup>.

Citando Gabriel Marcel, podemos dizer que não se pode confundir o mistério com o incognoscível, pois o seu reconhecimento é um ato positivo do conhecimento. O mistério não pode ser degradado, reduzindo-se a um problema passível de resolução, pelo labor da razão analítica. Enquanto o *problema* é algo

---

<sup>24</sup> Cf. Eudoro de SOUSA, *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, Lisboa, INCM, 2000, pp. 83-90.

<sup>25</sup> Cf. *ibidem*, p. 236.



que se depara diante do sujeito que conhece, podendo resolver-se com a técnica apropriada em função da qual se define e cuja solução poderá ser descoberta por qualquer um, o *mistério* é aquilo em que o sujeito mesmo está comprometido, não sendo passível de objectivação e transcendendo toda a técnica possível<sup>26</sup>.

Citando Rahner, podemos dizer que o Mistério não é uma realidade provisória, que desaparece com o progresso do conhecimento, mas é uma realidade original e permanente, porque a acção criadora de Deus está em contínua relação inventiva com o já criado e estabelecido e os homens nunca se confundirão com essa acção divina<sup>27</sup>. Usando as noções de Leonardo Coimbra, podemos dizer que pela Graça da Revelação e pela conversão da inteligência ao conhecimento do Amor, podemos nos acercar do Mistério de Deus, mas de forma assintótica e nunca de forma absoluta, como se Deus fosse passível de total objectivação. A realidade insondável e transcendente do Mistério, de que nos fala o Pe. António Vieira, adquire, assim na reflexão de Karl Rahner, um alcance ontológico.

Nesta perspectiva, embora se deva reconhecer que algo só é misterioso para uma subjectividade finita, a razão deixa de ser a instância ordenadora e definidora do Mistério. Se o Mistério perde o carácter de provisoriedade, então a razão não o pode delimitar. A razão deixa de ser a instância delimitadora do mistério, para ser o próprio Mistério a trazer luz à actividade racional. Subjacente à pluralidade de mistérios, que se situam no plano categorial e cuja realidade simbólica e mediadora desaparecerá na Parusia da visão beatífica da Glória, está a realidade prévia e transcendental do Mistério.

Por isso, o homem é um ser de mistério: é um ser questionante. A resposta a tal questão exige o peregrinar da escuta, pois o mais profundo de si mesmo é inefável e misterioso. O mistério é atemático, prévio e transcendental à realidade plural das categorizações e, à semelhança dos clássicos transcendentais, é inerente ao Ser. O homem aparece como ser intermediário, mediador do Universo. O homem é um ser do limite, da fronteira entre o divino e o humano, entre o finito e o infinito, entre a eternidade e o tempo. É este carácter mediador que constitui a grandeza e a miséria do próprio homem, definindo-o como ser sofredor. O sofrimento é a característica peculiar do próprio homem, porque não é de ordem física, mas sim da ordem do espírito. No entanto, devido à nossa situação de seres encarnados, o sofrimento manifesta-se na doença, na tristeza do olhar e na maneira como nos relacionamos. Sofre-se, ama-se, odeia-se na vida da experiência pensante e afectiva e tudo isso é da dimensão do espírito. Essa experiência consciente é inviolável e misteriosa.

---

<sup>26</sup> Cf. Gabriel MARCEL, *Le Mystère de L'Être*, vol I, Paris, Aubier, pp. 227-228.

<sup>27</sup> Cf. KARL RAHNER, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *Schriften zur Theologie*, pp. 54-59.

À experiência categorial e temática, que diz respeito à nossa relação com as coisas, subjaza a experiência transcendental, que tudo suporta. Uma experiência não dita, não tematizada ou consciente. A realidade de ser pessoa enuncia-se ao nível da experiência transcendental, que não pode dizer-se. Apenas podemos pensar acerca do homem quando pensamos em cada um e o chamamos pelo seu nome. É um homem concreto, que está situado num lugar, que tem um rosto, um nome, que escuta, faz perguntas e dá respostas. Nas questões da experiência de ordem finita, o que o homem procura são as respostas totais e definitivas, que já estão presentes na experiência do Infinito. Assim, em todo o conhecimento das coisas finitas, o que permite delimitá-las é o Infinito. Na experiência sensível das coisas mais óbvias, já temos aí uma pré-compreensão do Infinito.

O que delimita a finitude é a infinitude, de tal modo que o conceito mais evidente não é, em rigor, o que está delimitado, mas o horizonte que envolve a própria delimitação. Ao contrário do conceito de certeza de tipo matemático, que se esgota em si, a verdade não se esgota, é de outra dimensão. É aquilo que emerge em primeiro lugar à evidência. Emergir em primeiro lugar à evidência é ocultar-se. O que há de mais evidente é o que se não vê, pela sua radical proximidade. É tão próximo que se não dá por isso. Como descreve S. Tomás de Aquino, o que mensura as coisas é o Infinito. Assim, na experiência do conhecimento finito, nós temos já uma intuição do Infinito, que se dá de uma forma atemática. De tal modo é assim, que o que profundamente se sabe é o que não se pode dizer, porque nos penetra de tal modo que nós sentimos e sabemos de um saber que é experiência mistérica, mas que não se consegue traduzir em conceitos que o pretendam objectivar.

A distinção entre a objectividade da certeza e o mistério da verdade traduz-se, em termos ontológicos e gnosiológicos, na distinção entre a segurança e o conforto do imanente e conhecido e a insegurança e temor do transcendente e insondável. Neste âmbito, podemos dizer que através da ciência moderna se desenvolveu um movimento secularista do sagrado da Antiguidade. A partir da modernidade, a tendência normal do ser humano em se agarrar ao que lhe parece mais seguro já não se concretiza pelo religioso, mas sim pelo científico. O sagrado era o lugar onde o homem encontrava a segurança e o sentido da sua existência e era um espaço bem delimitado no caos indefinido das forças hostis. Agora esse lugar delimitado é o científico, que advém da positiva demonstração experimental. Ao contrário, o indelimitado não dá segurança, nem certeza, traduzindo-se pelo vago e pelo abismo sem fim de respostas obscuras e silêncios prolongados. Ora, para Karl Rahner, essa zona de segurança que o homem procura, quer se entenda como religião, quer se entenda como ciência, é como uma ilha no meio do vasto oceano. Embora a ilha pareça mais segura que o oceano, na realidade é ao contrário, porque é este que a sustenta. A única coisa que o homem sabe com rigor é que o seu saber de todos os dias é apenas

uma pequena ilha num infinito oceano de realidades inexploradas, que é o mar do Mistério infinito<sup>28</sup>.

A relação entre a certeza e a verdade, a objectividade e o mistério é como esta relação entre a ilha e o oceano. O homem prefere a segurança da ilha à insondabilidade do Mistério, privilegia a certeza da pequena luz do discurso categorial científico, que é a ilha, em detrimento da infinitude insondável de Mistério que é o oceano. De acordo com esta perspectiva, o discurso categorial e utilitário da razão lógico-analítica, que distingue e limita, é precedido pela experiência transcendental e metafísica da razão analógico-poética, cujas palavras são pequenas conchas em que ressoa o oceano da infinitude. Ao contrário das palavras técnicas e utilitárias do discurso objectivante e científico, as palavras poéticas do discurso simbólico e metafísico-religioso conduzem-nos a mergulhar no oceano insondável do Mistério do Ser que, ao mesmo tempo, se desvela e se oculta, não, de forma provisória, como um enigma ou problema que progressivamente pode ser resolvido pelo progresso científico, mas de forma definitivamente original, porque o ser é inesgotável na sua fonte de infinitas possibilidades.

Por esta razão, o filósofo português Leonardo Coimbra caracteriza o Mistério de Deus como Infinito Irracional, porque incomensurável com os pensamentos e ações realizadas, pelo que a máxima realidade que podemos apreender é a das consciências mergulhando o oceano imenso do divino amor<sup>29</sup>. Todos os seres estão referidos ao Mistério único e absoluto do Ser, que é a Vida, a Verdade e o Amor. E como descreve Rahner, invocando São Tomás de Aquino, todas as criaturas são já impenetráveis e insondáveis, porque enquanto fruto do saber criador de Deus, possuem conexões infinitas, cujo total alcance só é possível ao entendimento divino. Nesse sentido, qualquer intelecção da realidade significa, em último sentido, *reductio in mysterium Dei*<sup>30</sup>.

Assim, é evidente o que emerge do próprio Mistério, por Excesso e não por defeito. A evidência não é o mesmo que a certeza, mas significa o carácter óbvio da proximidade do Mistério enquanto tal. No seu carácter de inabarcável, o Mistério é o óbvio, isto é, o que vem ao encontro, o que é evidente. A transcendência é a

---

<sup>28</sup> Cf. *ibidem*, pp. 79-80.

<sup>29</sup> Leonardo Coimbra descreve o Mistério divino como Irracional, não por defeito, mas por Excesso, na insondável abundância da sua infinita e amorosa actividade inventiva e criadora: «Uma dificuldade surge, que é a da personalidade divina. Não sabemos, nem poderemos saber o que seja essa livre actividade a que o mundo não faz obstáculo, esse puro amor, que todo o Universo sustenta. // O que sabemos é que um onda de amor imponderaliza o Universo.» (Leonardo COIMBRA, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vols. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 367 [301].)

<sup>30</sup> KARL RAHNER, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *Schriften zur Theologie*, p. 85.

evidente e necessária condição de possibilidade de todo o entender e conhecer espiritual e o Mistério Sagrado é o único evidente, o óbvio. Todo o outro entender, por muito claro que pareça, funda-se nesta transcendência do Mistério sagrado. Tudo o que, de modo categorial, se compreende de forma clara e distinta funda-se na obscuridade transcendental de Deus, isto é na evidência do Mistério. Evidência do Mistério Infinito, que Leonardo Coimbra diz acontecer na inteligência em *acto primeiro*, pelo contacto imediato e atemático com a beleza e harmonia das coisas na experiência auroral da existência. A consciência desta experiência dá-se pela inteligência em acto terceiro, pelo exercício da razão mistérica, que na unidade da dialéctica intuitivo-racional e poético-emocional ascende, pelo dom da revelação, à visão nocturna do divino. O que num primeiro momento se dá de forma atemática, como alegre experiência misteriosa do Infinito, dá-se num último momento, após a dolorosa distanciação do labor lógico-analítico, de forma temática, como graciosa experiência do Mistério trinitário de Deus.

A experiência original que precede a particularidade, que antecipa todos os sistemas pensáveis e todos os sujeitos singulares em sua multiplicidade, é a experiência transcendental da transcendência humana, que precede toda a experiência objectiva. Esta transcendência descrita por Rahner não é o conceito tematizado de transcendência, fruto da reflexão objectiva sobre ela, mas é a abertura apriorística do sujeito para o ser em geral, que se dá quando a pessoa se reconhece na multiplicidade das suas ocupações, temores e esperanças. Essa experiência radical nunca é captada de forma total, na sua pureza, pela objectivação da reflexão metafísica.

Tal como Leonardo Coimbra, que, por contraposição com a noção clássica de *adequatio*, se refere ao movimento *assimptótico* da razão para a verdade do Mistério, a propósito da sua reflexão acerca da inadequação entre o pensar e o Ser e acerca da impossibilidade da intelecção perfeita de Deus e da total objectivação da realidade<sup>31</sup>, também Karl Rahner vai afirmar que o máximo que a reflexão metafísica poderá fazer é aproximar-se de maneira *assimptótica* da transcendência, por via da experiência mística ou da experiência da solidão final no limiar da morte. A experiência original de transcendência do homem é aquela em que a infinitude insondável e silenciosa da realidade se apresenta continuamente como Mistério<sup>32</sup>.

Ao contrário da noção proposicional que descreve o mistério como um enunciado obscuro e incompreensível, que a razão clarifica, à medida que a ciência progride, a noção transcendental, proposta por Karl Rahner, apresenta

---

<sup>31</sup> Cf. Leonardo COIMBRA, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 176 [230].

<sup>32</sup> Cf. Karl RAHNER, *Sämtliche Werke, Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, p. 39.

o Mistério como um horizonte de revelação e de Sentido. E neste caso, o Mistério da treva divina obscurece e ilumina simultaneamente. Obscurece, porque convoca a visão para o que não é imediato, aparente, fenoménico, superficial ou epidérmico. Ilumina, porque revela a essencialidade irreduzível do ser transcendente, radicalmente distinto da ordem mundana de ser, mas cumpticamente relacionado na presença criadora de íntima causalidade. A comunicação do Mistério dá-se, de forma simbólica, na presença da realidade criada e dá-se, de forma espiritual, na intimidade da interioridade pessoal, pela Graça, porque o homem está vocacionado a um fim sobrenatural<sup>33</sup>.

A ciência está atenta ao que aparece, procurando o conhecimento certo e objectivo, mas a realidade excede a aparência, no dinamismo imponderável da sua actividade livre. E este é o drama do desenvolvimento civilizacional contemporâneo: à medida que avança a certeza, diminui a liberdade; à medida que avança a ciência, no seu despotismo racionalista, anula-se a liberdade do homem enquanto tal. A evidência da existência de Deus não se põe no plano da certeza, mas sim no plano da verdade e do questionamento. Mais importante que procurar respostas definitivas, que nos dão a dimensão provisória e efémera do real, é procurar escutar as perguntas, em que radica o diálogo que está para além de qualquer explicação analítica. A essência relacional da realidade nas suas dimensões do espírito e do amor não se explica, mas acolhe-se. Explicar o amor significa matar o amor. A felicidade torna-se infeliz ao ser explicada. As dimensões do infinito não se explicam, mas acolhem-se como tais, pelo que o melhor modo de responder é acolher a pergunta, num processo empático que consiste na tentativa de interiorizar a realidade misteriosa dos outros e de Deus.

Como podemos verificar a partir do anteriormente descrito, embora em registos distintos, as teologias do Pe. António Vieira, de Leonardo Coimbra e de Karl Rahner pressupõem uma determinada antropologia, que considera o homem como o ser do Mistério. O homem como sujeito transcendental é o que carece do Mistério Absoluto, que chamamos Deus. Por isso, o homem na sua essência é o mistério, não porque seja a plenitude infinita do Mistério em si, mas porque ele, no seu fundamento, na sua natureza, é a pobre referencia a essa plenitude. As saudades que o homem sente, não são mais que uma participação da dimensão transcendental da Saudade, que é a saudade do Mistério de Deus. Um Mistério, que não é concebido, de forma negativa, como ausência, mas de forma positiva, como distinta e incomensurável Presença<sup>34</sup>.

A esta abertura do homem à plenitude do Mistério, Karl Rahner chama potência obediencial ou capacidade de escuta. O homem é o ser que se pode

---

<sup>33</sup> Cf. *idem*, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *Schriften zur Theologie*, p. 65.

<sup>34</sup> Cf. *ibidem*, p. 57.

compreender pela capacidade de escutar a revelação da Palavra, que é o Verbo de Deus na História. O diálogo é um itinerário que se percorre, em que os interlocutores não falam, mas se escutam mutuamente. Nas experiências de densidade antropológica mais radical, como a alegria ou a dor, o sofrimento ou a morte, o amor ou o ódio, não há palavras, surgindo o recurso a outras manifestações como o abraço, o sorriso e a emoção. O diálogo mais profundo é o da escuta, na singela forma de «estar com».

Neste plano se enuncia a transcendência e a profundidade da revelação do nome de Deus, como presença e como palavra. O homem é ser de acolhimento, alguém que recebe a vida como dom, à imagem e semelhança de Deus. O homem é o ser do Mistério, o ser da escuta: a sua essência é a referência a essa incomensurável Plenitude. O homem na sua essência está referido ao Deus incompreensível e esta referência para a incompreensibilidade do Mistério, na sua plenitude, constitui a existência do homem enquanto tal. O homem é o ser da proximidade absoluta do Mistério<sup>35</sup>.

Tanto na sua condição natural, como na sua elevação sobrenatural pela graça, o homem é um ser orientado para o Mistério. Essa orientação determina essencialmente a sua relação de criatura com Deus. A perfeição e plenitude do ser humano é a perfeição e plenitude da sua orientação ao mistério permanente. O homem em seu conhecimento e amor é o ser da absoluta e ilimitada transcendência: todas as suas relações espirituais se baseiam nesta transcendência antecipadora cognoscente e amorosa. O saber mais original de Deus, fundante de todo o outro saber acerca d'Ele, está dado na experiência transcendente, de modo irrecusável e inevitável, embora de forma inobjectiva e inexpressável.

Na experiência transcendental, Deus é dado de forma pré-categorial e pré-conceptual, como o sem-nome. Ao contrário, o nome, que delimita e distingue, é da ordem da experiência categorial. Neste sentido, só se fala adequadamente de Deus quando este é concebido como o Infinito. A afirmação conceptual de Deus, sendo necessária, vive sempre da anterior experiência inobjectiva do para-onde da transcendência enquanto tal. A determinação do para-onde da transcendência, que é feita pelo sujeito com ajuda da lógica formal e ontológica, nunca se atinge completamente. O para-onde não se experimenta em si mesmo, mas apenas de forma inobjectiva na experiência da transcendência subjectiva, que é original e não deduzida. O homem vive sempre e em todo o lugar, do Mistério, mesmo quando não tem consciência disso. A claridade da sua consciência fundamenta-se na incompreensibilidade deste Mistério<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*, p. 84.

<sup>36</sup> Cf. *ibidem*, pp. 68-75.

Porque somos criaturas de Deus, cuja plenificação reside na consumação da gloriosa comunhão pessoal com Ele, e não somos emanações da única substância divina, cuja perfeição residiria no regresso à indiferenciação da unidade do *Absolutus*, o Mistério é uma realidade de carácter não provisório. Nunca seremos Deus e, por isso, a glória da visão beatífica não tem como objecto da visão a absoluta compreensão e claridade, por contraposição com uma espécie de obscuridade limite da condição de finitude. Há um excesso inviolável na essência pessoal das consciências humanas que participa do Excesso eternamente inventivo e criador da Suprema consciência divina. Deus é Mistério e os homens são seres de mistério. A dimensão essencial e espiritual da realidade, na dinâmica insondável e inventiva da criação amorosa, não se esgota numa qualquer apreensão objectiva da cognoscibilidade. O Ser é inesgotável na sua fonte de infinitas possibilidades.

Nesta perspectiva, há uma recusa em aceitar a possibilidade do conhecimento perfeito e absolutamente objectivo do Universo e a possibilidade de uma intuição intelectual do Absoluto, à maneira do conhecimento *sob espécie eterna* de Espinosa, porque este só é possível ao intelecto arquétipo do Ser supremo. Como descreve Leonardo Coimbra, mesmo no último nível da experiência pensante, descrito de nível metafísico-religioso, o pensamento avança em progressiva síntese de experiências diversas e apreende-se como infinito e criador, configurando uma livre e dinâmica actividade do ser de infinitas possibilidades e noções de ordem real e ideal<sup>37</sup>.

O Irracional do Ser, por excesso, não se apreende ao nível categorial, mas apenas se acede ao nível daquilo que ultrapassando a razão pura, só se torna acessível por via mistérica ou pela graça da revelação divina, desvelando essa abismal abertura originária do plano prévio e transcendental. A essa realidade do Aonde da abertura transcendental, podemos dar o nome de Ser, Causa última, Logos iluminador, ou os nomes de Deus e Fundamento original, nomes que estão envolvidos por imaginações que vão para além daquilo que as palavras significam. Cada um destes conceitos carrega a marca da história individual e colectiva da humanidade e já não encerra uma significação unívoca.

O Aonde da experiência originária de transcendência (conhecimento transcendental de Deus), que está sempre presente como o inominável e que antecede a ontologia reflexa e não pode ser captado de forma adequada por ela, pode ser designado simplesmente por Ser ou Absoluto, mas, na recusa de o considerar como mera abstracção absoluta, Rahner define-o de Mistério Santo e não apenas de Deus, para que não fique ainda confinado ao plano conceptual

---

<sup>37</sup> Cf. Leonardo COIMBRA, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, pp. 16-17 [2-3].



do explicável (objectivação)<sup>38</sup>. Mistério, porque não é abarcável nem determinável, Santo, porque a transcendência, do sujeito livre e pessoal, em que se situa, não é apenas a da condição de possibilidade do conhecimento categorial, mas também a transcendência da liberdade, da vontade e do amor<sup>39</sup>.

Enquanto elevado pela realidade sobrenatural da graça, o homem é o ser espiritual orientado ontologicamente à visão beatífica, isto é, à experiência imediata de Deus, na qual não existe uma mediação objectivo-categorial do saber. Mas esta imediatez não significa a remoção da necessidade transcendental de que Deus é essencialmente o Mistério Santo, mas significa a possibilidade radical da sua proximidade absoluta. Mesmo na visão da graça, Deus permanece incompreensível, sendo essa incompreensibilidade, na relação de conhecimento e amor com o sujeito criado, não um fenómeno accidental e negativo do conhecimento intuitivo de Deus, mas sim um fenómeno positivo e fundante dessa mesma relação: a visão beatífica não é o conhecimento do desvelado, mas sim do velado<sup>40</sup>. Deus não é uma abstracta substância, mas sim uma actividade de infinito amor e excesso.

O homem peregrino, que ainda não alcançou a visão de Deus, pode enganar-se porque o Mistério Santo só lhe é dado em forma de ausência e distância. Ao homem vidente é dada a incompreensibilidade de Deus como conteúdo da sua visão e como beatitude do seu amor. Tal incompreensibilidade é positiva e dizível, embora não plenamente expressável. Considerar que o objecto próprio da visão da beatitude é o claro, distinto e totalmente compreensível, seria ainda uma interpretação antropomórfica do divino. O apreendido e o incompreensível são o mesmo. Como descreve Rahner, se não fosse assim, a incompreensibilidade de Deus seria o vazio do não-ser-entendido e da ausência puramente negativa. Mas também não seria divino se tal conhecimento não fosse apreendido como inacessível<sup>41</sup>.

A presença do Mistério Santo, na condição finita da existência, em modo de distância inacessível, só é dada na experiência da transcendência subjectiva e é nela que é condição de possibilidade de um conhecimento categorial de tipo objectivo. Mas se a experiência do Mistério Santo não é dada na transcendência subjectiva, mas é dada n'Ele mesmo, cuja possibilidade só nos é garantida pela revelação de Deus, então o Mistério Santo já não está dado em forma de distância recusante. Contudo não desaparece como Mistério, o que acontece é

---

<sup>38</sup> Cf. Karl RAHNER, *Sämtliche Werke, Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, p. 63.

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*, p. 67.

<sup>40</sup> Cf. *idem*, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *Schriften zur Theologie*, p. 76.

<sup>41</sup> Cf. *ibidem*, p. 77.

que está presente em sua mesmidade num carácter de radical anonimidade, indelimitabilidade e indisponibilidade. A graça, que faz Deus experimentável enquanto Mistério Santo, é a graça da proximidade do Mistério permanente, no seu carácter de imenso e inabarcável. Na visão de Deus face a face (visão beatífica), que a graça possibilita, desaparecem naturalmente alguns mistérios, dando-se Deus a conhecer em sua própria mesmidade e em seu em-si, já não dependendo o seu conhecimento, da afirmação verbal e da autoridade de quem a declara. Mas os mistérios não deixam, com isso, de ser misteriosos e incompreensíveis, como por exemplo o mistério da Trindade, que se vislumbra como incompreensível e idêntico a Deus na sua incompreensibilidade. A incompreensibilidade de Deus é definitiva, é o primeiro e último dado. Quem tem Deus incompreensível, imediatamente diante de si, tem a graça de já não se poder enganar acerca da incompreensibilidade de Deus, isto é, de a não poder considerar como provisória<sup>42</sup>.

Quando se mede o valor do conhecimento segundo o grau da sua compreensão, acreditado saber o que é o saber claro e distinto, isto é, acreditando que a compreensão que analisa e reduz, que deduz e domina é superior e não inferior à experiência da incompreensibilidade divina, superior ao domínio bemaventurado dessa luz inacessível, então isso significa não se ter entendido nada do Mistério e nada acerca da verdadeira essência da graça e da glória. O verdadeiro saber está nas trevas do mar imenso do Mistério infinito e não na ténue luz da ciência que ilumina a pequena ilha. Os mistérios do Cristianismo só poderão ser concebidos como tais se tiverem em sua explicação a inteligibilidade do Mistério em si. Em termos gnosiológicos e existenciais, o Mistério exige que o homem abandone o conforto da casa limitada da luz aparente para ir ao encontro do que carece de limites e caminhos, lá fora na escuridão do inesperado. Para quem se confia a ele com amor e humildade, o Mistério é a única paz. O Mistério é a luz e a tranquilidade eterna para quem a ele se entrega com inteligência e coração. Citando Dionísio Areopagita e Máximo Confessor, descreve Rahner que, no mais alto grau da vida e do conhecimento, o homem entra na obscuridade que Deus é, ou seja, entra num nível de conhecimento que é supra-racional<sup>43</sup>.

Esta intelecção do ser humano reconcilia a radical condição de criatura com a radical condição de proximidade de Deus, fazendo que a incompreensibilidade de Deus seja a bemaventurança do homem como o ser do Mistério uno e permanente. Se no plano metafísico, o corolário do nosso conhecimento de Deus é o saber do não-saber, o mesmo é válido para o plano da visão beatífica.

---

<sup>42</sup> Cf. *ibidem*, pp. 77-78.

<sup>43</sup> Cf. *ibidem*, p. 80.

O objecto do saber acerca de Deus não é distinto do objecto do não-saber. O que se sabe de Deus, sabe-se enquanto incompreensível. O supremo conhecimento é o conhecimento do Mistério Supremo enquanto tal<sup>44</sup>. O Aonde da transcendência, que é o Mistério de Deus radicalmente outro, diferencia-se das outras realidades do mundo. Desta forma, evita-se o panteísmo, mas essa diversidade é concebível, não ao nível categorial, mas sim ao nível transcendental, em que se percebe a realidade inteira como transportada por este Aonde e só aí inteligível, afirmando ao mesmo tempo a unidade última de Deus e mundo, tornando-se a distinção inteligível apenas nessa unidade. Por outro lado, este Mistério Santo não é distinguível ao nível categorial das outras coisas, porque se assim fosse cairíamos no dualismo. Este Aonde escapa a toda a manipulação física e lógica do sujeito finito, desvelando-se como inominável e indelimitável<sup>45</sup>.

### 3. A relação entre os mistérios categoriais da revelação cristã e o Mistério transcendental

O Mistério originário, primeiro ponto de partida do espírito, é o fundamento da essência natural e da essência da elevação sobrenatural do homem. Mas que relação existe entre os múltiplos mistérios, derivados e secundários, e este protomistério? Já vimos que para Rahner, a graça e a *visio* não suprimem o Mistério, porque na imediação de Deus, enquanto incompreensível, o Mistério de Deus adquire a sua objectivação mais radical. Deus já não é o Deus do mistério distante e recusante, mas sim o Deus da proximidade autocomunicante, cujo nome é o Mistério Santo.

Mas não há nenhuma prova filosófica da possibilidade da visão beatífica e da graça da ordem sobrenatural. A partir da condição de criaturas e do conceito filosófico de Mistério, Deus pode dar-se, por um lado, como inalcançado *para-onde* ou *aonde* da transcendência, numa experiência categorial e mediatizada pelo finito, e pode comunicar-se, por outro lado, de forma imediata, como ele mesmo, permanecendo essencialmente misterioso. Existe a possibilidade de uma absoluta autocomunicação do Mistério, pela qual este alcança uma proximidade radical<sup>46</sup>.

No âmbito do criado não há mistérios absolutos. Todo o ente e, principalmente, todo o espírito criado participa, em sua transcendência, do ser absoluto do carácter misterioso de Deus. Com base numa perspectiva que procura ver

---

<sup>44</sup> Cf. *ibidem*, p. 81.

<sup>45</sup> Cf. *idem*, *Sämtliche Werke, Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, p. 65.

<sup>46</sup> Cf. *idem*, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *Schriften zur Theologie*, p. 84.

o tempo a partir da eternidade e procura ver a história a partir da escatologia, através da luz da fé, descreve Rahner que só na referência a Deus é que o ente pode ser entendido adequadamente. Todas as realidades são já impenetráveis e insondáveis, porque são criaturas, ou seja, porque na sua verdade objectiva, como resultado do saber criador de Deus, possuem tais conexões infinitas, sem as quais não podem ser conhecidas adequadamente. Neste sentido considera o teólogo jesuíta que toda a inteligência de uma qualquer realidade, trata-se sempre, em último sentido, de *reductio in mysterium Dei*<sup>47</sup>. No campo categorial do finito não pode haver mistérios absolutos, só Deus, como tal, é para o espírito criado, verdadeiramente Mistério.

Mas resta uma pergunta: como pode ser concebida a união indiscutivelmente necessária entre os mistérios da fé, do plano categorial, e o Mistério, do plano transcendental? Se partirmos das noções dos mistérios da fé cristã, temos que procurar saber que mistérios existem quando a revelação de Jesus Cristo é concebida como *mysteria stricte dicta*. A fé cristã, no sentido tradicional, professa a auto-abertura de Deus face a face. Não admite que Deus seja totalmente inacessível à compreensão humana. E como tal, a *visio* não pode desvelar um Deus que encerre características totalmente desconhecidas. O Deus contemplado não inclui em si realidades e verdades absolutamente ininteligíveis e, por isso, não é possível imaginar que encerre uma série ilimitada de mistérios distintos.

Dito de outra maneira, todo o Mistério possui uma profundidade insondável e uma amplitude infinita, mas porque a infinitude de Deus pode ser nomeada e contemplada, na visão beatífica, não há um número arbitrário de mistérios. Descreve Rahner que, a partir da doutrina tradicional sobre o mistério, se pode dizer que pertencem aos *mysteria stricte dicta* três mistérios fundamentais: o mistério da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo); o mistério da união hipostática ou da Encarnação (uma só pessoa com dupla natureza, humana e divina); e o mistério da visão beatífica e da graça sobrenatural, que consiste na relação de Deus com o não-divino através da elevação, pela graça, à comunhão trinitária, finalidade última do ser humano na sua demanda de felicidade (deificação do homem em graça e glória)<sup>48</sup>.

O mistério do pecado original pode reduzir-se ao mistério da santificação do homem por meio da graça. O mistério da transubstanciação não se dá no âmbito puramente natural, ou seja, não é concebível fora da união hipostática. Os mistérios da soteriologia podem reduzir-se ao mistério da Encarnação. Toda a doutrina da redenção se segue do mistério da Encarnação: o Verbo de Deus assumiu a natureza do género humano, que segundo a vontade criadora

---

<sup>47</sup> Cf. *ibidem*, p. 85.

<sup>48</sup> Cf. *ibidem*, p. 86.

possui solidariamente uma história comum que precisa ser salva ou redimida do sofrimento, do pecado e da morte. De forma distinta, todas as disposições e ordenações positivas de Deus na dimensão dos ministérios eclesiais, sacramentos e história da salvação, não podem ser denominados mistérios da fé, senão enquanto resultado da disposição livre e pessoal de Deus. São realidades aceites, de facto, na comunicação verbal de Deus, mas não significa, por isso, que sejam *mysteria stricte dicta*<sup>49</sup>.

O mistério da Trindade refere-se à vida intradivina, de Deus em si mesmo. Se Deus não fosse em si mesmo misterioso, não poderia fundar nenhum outro mistério. Os mistérios da Encarnação e da graça incluem-se no plano da relação com o não-divino ou no plano daquilo que São Tomás de Aquino descreve como causalidade *quase-formal* de Deus *ad extra*. Pela *causalidade eficiente*, irrepetível e divina, Deus constitui o absolutamente outro. Na Encarnação, na graça e na glória, Deus não cria algo distinto de si *ex nihilo sui et subjecti*, mas comunica-se a si mesmo a toda a criatura. Deus, por si mesmo, se mediatiza à criatura<sup>50</sup>.

Segundo a ontologia da visão beatífica da teologia medieval, a *visio* só pode existir mediante uma autocomunicação da essência divina à criatura humana. É esta autocomunicação ontológica de Deus, em forma de causalidade formal, que constitui o suposto ontológico da dimensão imediata da visão beatífica enquanto acto consciente. E o que se diz da visão beatífica, também se pode dizer da elevação sobrenatural do homem pela acção da graça, uma vez que a graça é o começo formal e o suposto ontológico da *visio*. A diferença entre a *causalidade quase-formal*, enquanto graça increada como autocomunicação imediata de Deus mesmo, e a *causalidade eficiente*, enquanto graça criada como criação da realidade exterior a Deus, baseia-se na diferença essencial e radical entre o sobrenatural e o natural. Sublinha Rahner que a realidade sobrenatural não pode ser uma substância criada e que a realidade sobrenatural e a realidade, mediante uma autocomunicação de Deus quase-formal, são conceitos idênticos<sup>51</sup>.

Os mistérios teológicos desta realidade sobrenatural são *mysteria stricte dicta*, porque consistem na possibilidade da autocomunicação *quase-formal* de Deus à criatura. São *mysteria stricte dicta*, porque só por revelação, enquanto acontecimento de salvação e comunicação verbal em unidade indissolúvel, pode saber-se que existe tal realidade. A incompreensibilidade da Encarnação e da graça consiste na doação do infinito enquanto tal, não mediatizado e representado por um dom finito por cuja possessão se participa de Deus. Quando se pergunta pela autocomunicação de Deus rigorosamente enquanto tal, que se dá pela causalidade quase-formal, começa o Mistério absoluto.

---

<sup>49</sup> Cf. *ibidem*, p. 89.

<sup>50</sup> Cf. *ibidem*, p. 90.

<sup>51</sup> Cf. *ibidem*, p. 91.

Porque em tal situação Deus, tem de irromper ele mesmo no âmbito não divino do finito<sup>52</sup>.

É a esta diferença essencial, na comunicação da graça, que se deve, por exemplo, a introdução das noções de *salto* e *visão ginástica* ou *nocturna* na dialéctica filosófica de Leonardo Coimbra. Mas não se trata de uma oposição entre razão e fé, em que uma proposição revelada se apresentaria para superar os limites da razão, mas sim do reconhecimento do irracional da própria razão e do reconhecimento da inteligibilidade e racionalidade da própria fé e do próprio mistério. O Mistério não se apresenta de forma negativa, por insuficiência racional, e, nesse caso, ainda como determinação da razão, mas como algo que precede a própria razão e, que no excesso da sua presença de mundos conhecidos e possíveis, ilumina o sentido de toda a realidade.

A inteligência da razão lógica experimental dá conta da dimensão espiritual da realidade e da relação entre as consciências na ordem de harmonia cósmica, mas só a inteligência da razão mistérica ou da *visão ginástica* analógico-poética, tocada pela graça da *Revelação*, reconhece que o Ser Supremo e Absoluto de que todos os seres participam, não é uma Ideia ou um abstracto Infinito, mas é um Ser pessoal, Suprema Consciência, que por amor nos resgata da nossa condição finita e pecadora pelos mistérios da Encarnação e da Ressurreição universal.

A dialéctica intuitivo-racional, através da *metanóia* da inteligência, alcança, no *salto* da *revelação* e do *lirismo metafísico*, o último voo, dando-se conta da inesgotabilidade e incomensurabilidade do Mistério que tudo envolve na insondável presença da sua eterna transcendência<sup>53</sup>. Na experiência do Excesso, que, em termos gnosiológicos, corresponde à diferença entre o saber positivo experimental e o saber metafísico-religioso, representada pela metáfora do *salto*, emergem os sentimentos de amor filial, absoluta confiança e livre dependência. Um sentimento da condição criatural de mendigos do Ser Trinitário, em humilde apagamento perante o poder da sua soberana Acção Criadora, que está para além da conceptualização do eu pensante<sup>54</sup>. Só pela revelação podemos ter a intelecção analógica da realidade pessoal e trinitária do Mistério do Ser, que por amor superabundante, criou o Universo e os seres humanos e em Cristo tudo redime de modo integral, pela espiritualização da realidade corpórea, na Graça gloriosa do Paraíso celestial.

Nesta irrupção da eternidade na temporalidade, Deus comunica-se à criatura enquanto absoluto Mistério Santo na qualidade de proximidade absoluta.

---

<sup>52</sup> Cf. *ibidem*, p. 92.

<sup>53</sup> Cf. Leonardo COIMBRA, *A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 321 [136].

<sup>54</sup> Cf. *ibidem*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, pp. 290-291 [383].

Como descreve Rahner, os mistérios da Encarnação e da graça não são mais que a radicalização misteriosa do Mistério que, de forma filosófico-religiosa e teológica, se tem desenvolvido como o proto-mistério, isto é, Deus enquanto Mistério Santo e permanente para a criatura. Em ambos os casos, não em forma de distância recusante, mas sim em forma de radical proximidade<sup>55</sup>.

Há uma conexão interna (causalidade formal) entre o mistério da Encarnação e o mistério da graça e da glória, pois é em consequência do primeiro que se desenvolve o segundo, por via da justificação de todos os pecados na Cruz e por via da acção do Espírito Santo, tornando os homens participantes do mistério da Ressurreição de Cristo. A concretização do mistério redentor da vocação à comunidade sobrenatural com Deus na graça e na glória, que tem a sua plenitude na realidade escatológica do futuro Paraíso Celestial, só é verdadeiramente possível sobre a união hipostática da natureza humana com o Verbo de Deus. E nesse sentido podemos dizer que estes dois mistérios são uma e única coisa: a autocomunicação de Deus à criatura, que se realiza essencialmente como saída de Deus ao outro<sup>56</sup>.

A união hipostática, no mistério da Encarnação, é a autocomunicação de Deus à criatura, enquanto Mistério Santo. Só é possível conceber a união hipostática de forma ontológica, e não apenas ôntica, se concebermos a unidade substancial do Verbo de Deus com sua natureza humana, como resultado do facto de Deus se dar a si mesmo ao outro de si mesmo. A doação do Logos à alma humana, na visão beatífica, não deve ser concebida como mero assessorio da união hipostática, mas como um momento ontológico seu. Os seres humanos não estão unidos hipostaticamente com o Logos, mas também podem alcançar a visão beatífica. Desse facto se segue que os homens só podem possuir esta *visio*, em seu carácter imediato, enquanto justamente mediatizada pela união hipostática da natureza humana de Jesus com o Logos de Deus<sup>57</sup>. A possibilidade da nossa visão beatífica, na glória da vida eterna de Deus, que significará a visão de Deus na proximidade radical do Mistério Santo, reside no acontecimento do mistério da Encarnação de Cristo.

Em relação ao mistério da Trindade importa salientar o seguinte. Na absoluta autocomunicação de Deus à criatura, a Trindade imanente fez-se económico-salvadora e, por isso, de forma recíproca, a Trindade económica de Deus, experimentada por nós é já a Trindade imanente, ou seja a realidade de Deus tal como é em si mesmo. Adverte Rahner que este enunciado não significa *modalismo*, porque o carácter radical de abertura na união hipostática e na

---

<sup>55</sup> Cf. Karl RAHNER, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *Schriften zur Theologie*, p. 92.

<sup>56</sup> Cf. *ibidem*, p. 93.

<sup>57</sup> Cf. *ibidem*, pp. 93-94.



graça incriada possibilita que a modalidade de relação de Deus com a criatura, elevada sobrenaturalmente, é do modo como Deus é em si: essa relação com a criatura e o mundo constitui uma diferença em Deus mesmo e não apenas uma diferença por parte da criatura.

Daqui se conclui que podemos partir, para a intelecção da Trindade, a partir da experiência histórica da salvação e da fé, de Jesus e do seu Espírito em nós, pois aí já está dada a Trindade imanente. A autocomunicação de Deus ao mundo, enquanto Mistério que se torna próximo, chama-se, em sua absoluta originalidade e indedutibilidade, Pai; enquanto princípio activo, que tem de actuar na História para que se concretize a autocomunicação livre, chama-se Filho; enquanto dado e aceite por nós, chama-se Espírito Santo<sup>58</sup>.

Pelo Filho e pelo Espírito é a realidade de Deus mesmo que se comunica, em modos diferenciados de relação. O Filho e o Espírito não são realidades criadas, causadas eficientemente, trata-se do mesmo e único Deus. Deus enquanto origem da comunicação sobrenatural, Deus enquanto acção dele mesmo no mundo, e Deus, enquanto se comunica a nós e é aceite, possuem uma e a mesma essência e são, em si, distintos, porque senão, a diferença económico-salvadora na autocomunicação absoluta às criaturas ficaria reduzida ao seio das criaturas e não se constituiria numa diferença nessa mesma autocomunicação divina. Esta identificação entre a Trindade imanente e a Económica-salvadora supõe que cada uma das pessoas divinas possui na graça uma relação ontológica própria e diferenciada com o homem, embora cada uma delas suponha e inclua a outra. A visão imediata das pessoas divinas, na visão beatífica está fundada nesta relação ontológica de *quase-causalidade*. Mas a identificação entre a Trindade imanente e a Económica-salvadora também supõe que só o *Logos*, devido à sua relação imanente com as outras pessoas divinas, pode assumir hipostaticamente uma realidade de criatura e ser, assim, o revelador essencial do Pai: o *Logos* é a aparição salvadora e pessoal de Deus<sup>59</sup>.

Karl Rahner não aceita a tese de que cada *hipóstasis* divina tenha o mesmo poder da outra, porque cada uma das três pessoas, de modo irrepetível, é distinta das outras duas. O primeiro dos três mistérios, a Trindade, aparece como a identidade, o verdadeiro imanente «em si» daquela realidade dupla para nós, que por ser autocomunicação de Deus em causalidade formal, e não causalidade eficiente natural, tem de ser algo em Deus mesmo. Assim, conclui Karl Rahner, que os três mistérios da Trindade e as autocomunicações *quase-formais* de Deus *ad extra*, correspondentes às duas processões do Filho e do Espírito Santo, não são mistérios intermédios, que como mistérios provisórios e deficientes,

---

<sup>58</sup> Cf. *ibidem*, p. 95.

<sup>59</sup> Cf. *ibidem*, p. 96.

estariam entre os enunciados do conhecimento natural, compreensíveis por nós, e o mistério absoluto de Deus. Por isso, também na visão beatífica continuam a ser incompreensíveis. Tão pouco são mistérios que estão ocultos, mas são mistérios que nos trazem Deus como Mistério Santo. Estes mistérios significam a articulação do Mistério de Deus, enquanto radicalização do seu carácter misterioso uno e abrangente, e tal como se manifestou em Jesus Cristo, este Mistério absoluto e permanente pode-nos ser dado mediante a autocomunicação divina, não só na forma de distância recusante, mas na forma de proximidade absoluta<sup>60</sup>.

Os mistérios plurais do Cristianismo podem ser concebidos como uma concretização do Mistério uno. Só pela *Revelação* podemos saber que este Mistério Santo pode ser dado também como o Mistério em absoluta proximidade. Só o sabemos na medida em que a proximidade absoluta nos é dada na concreção da Encarnação e da graça. Não podemos deduzir do conceito abstracto de proximidade absoluta e auto-objectivação do Mistério Santo, os mistérios da Encarnação e da possibilidade de uma deificação do homem pela graça. O conceito abstracto de proximidade absoluta e de autocomunicação de Deus, enquanto Mistério Santo, só alcança a sua vigência ontológica por cima de um pensar puramente lógico-conceptual, na experiência da Encarnação e da graça. Enquanto comunicação da proximidade ou tangência do proto-mistério, estes três mistérios, que correspondem às três pessoas em Deus, têm uma conexão interna entre si e dizem uma só realidade: que Deus se nos comunicou por Jesus Cristo no seu Espírito tal como é em si, para que o Mistério sem nome, que nos domina e está sobre nós de forma inefável, seja em si mesmo a bemaventurança próxima do espírito que conhece no amor<sup>61</sup>.

Mas a afirmação dos mistérios pessoais de Deus é analógica, na tensão entre o categorial e transcendental. Apenas podemos falar da experiência originária da transcendência divina através de noções secundárias e categoriais, que muitas vezes se contradizem. Por exemplo, quando dizemos que Deus é a realidade mais íntima do sujeito finito e dizemos, ao mesmo tempo, que ele existe em absoluta e intocável autopossessão de si e que a sua realidade não se restringe a ser horizonte da nossa existência, estamos a fazer uma afirmação dialética e bipolar que não poderá vir a ser resolvida numa síntese superior. Não é um elemento original, mas provém da necessidade de se tematizar e traduzir a experiência transcendental originária, introduzindo-a no âmbito categorial. Uma afirmação sobre o Mistério de Deus é sempre habitada por uma tensão entre a origem mundana da nossa reflexão e o *Aonde* da transcendência a que a afirmação visa chegar<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Cf. *ibidem*, p. 98.

<sup>61</sup> Cf. *ibidem*, p. 99.

<sup>62</sup> Cf. *idem*, *Sämtliche Werke, Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, p. 73.

Esta tensão, que permite introduzir o conceito divino dentro das estruturas do conhecimento, sem dar origem à univocidade absoluta de um panteísmo ou antropomorfismo e, ao mesmo tempo, evitando a equivocidade absoluta de um ateísmo ou agnosticismo, é designada por *analogia*. Podemos conhecer algo do absoluto ou transcendente, mesmo que de forma assintótica, porque há uma certa correspondência ou analogia entre a realidade finita e a realidade infinita. A partir da noção de ser, que é comum ao homem e a Deus, e a partir da acção das criaturas no plano da existência finita, podemos concluir acerca da acção do Criador no plano ontológico da realidade essencial infinita. Contudo, o nível ontológico da realidade material e criada está em relação de gratuita correspondência com o nível ontológico distinto da realidade espiritual e divina, mas sempre num movimento de contínua graça criadora e inventiva de infinitas possibilidades. Pelo que esta correspondência encerra sempre uma certa desproporcionalidade ou inadequação, porque está fundada no próprio Excesso ou Mistério da transcendentalidade divina.

Para Rahner, a *analogia* não é apenas algo intermédio entre o unívoco e o equívoco, porque a transcendência é algo de mais originário de que os conceitos singulares categoriais. A transcendência é o horizonte ilimitado de possibilidade e o fundamento de toda a classificação e comparação entre os objectos singulares da experiência categorial. Porque a experiência transcendental é a condição que possibilita o conhecimento categorial de objectos singulares, a afirmação analógica significa o que há de mais originário no nosso conhecimento. Por isso, por mais familiares que nos sejam as afirmações unívocas e equívocas provenientes do nosso conhecimento científico e da experiência comum, constituem modos deficientes da relação originária pela qual nos relacionamos com o Aonde da nossa transcendência. A essa relação originária, que oscila entre um ponto de partida categorial e a incompreensibilidade do Mistério Santo que é Deus, Karl Rahner chama de *analogia*. Podemos mesmo dizer que nós próprios existimos analogamente, porque estamos fundados no mistério Santo, que sempre se oculta e nos excede, ao mesmo tempo, que nos constitui pela sua presentificação e pelo nosso reenvio às realidades concretas e singulares da experiência categorial que, por sua vez, constituem a mediação e o ponto de partida para o conhecimento de Deus<sup>63</sup>.

A religião cristã fundamenta-se na afirmação de que Deus é pessoa em si mesmo e que não fica oculto para nós, no seu próprio ser, em sua distância absoluta e transcendental, entrando absolutamente na relação connosco, pela autocomunicação da graça, através da oração e dos actos religiosos que se referem à fé, esperança e caridade. Tal como é Ser absoluto, Mistério absoluto, Bem

---

<sup>63</sup> Cf. *ibidem*, p. 74.

absoluto e Fundamento absoluto, Deus também é pessoa absoluta, situando-se em liberdade absoluta perante tudo o que ele estabelece como diferente de si mesmo. Enquanto fundamento da realidade existente, Deus possui nele, de antemão, em absoluta plenitude e pureza, a realidade que por ele é fundada. O mesmo se deve dizer do seu carácter pessoal. A personalidade que experimentamos como nossa, a unicidade individual e limitada pela qual nos distinguimos dos demais, a liberdade que exercemos sobre os condicionaismo e necessidades, são características que implicam uma subjectividade finita marcada por limitações que não podemos atribuir a Deus<sup>64</sup>.

A nossa personalidade individual não pode convir a Deus, que é fundamento absoluto de tudo em sua radical originalidade. Deus não é pessoa individual, neste sentido, porque não pode experimentar-se como delimitado em relação à outra realidade. Mas o mesmo acontece com os conceitos transcendentais aplicados a Deus. Quando dizemos que Deus é o sentido originário, o fundamento que tudo possibilita, a claridade absoluta, o ser absoluto, só o podemos fazer em sentido analógico, isto é, no movimento em que o sujeito que compreende, o faz, deixando desaguar essa compreensão no Mistério Santo, inefável e incompreensível. O atributo de personalidade só é verdadeiro se abirmos a sua compreensão para a inefável obscuridade do Mistério Santo. Claro que na reflexão filosófica, não deixamos, arbitrariamente, o conceito vazio e preenchemos o enunciado formal com o conteúdo da nossa experiência histórica, possibilitando que seja pessoa na forma de querer encontrar-se connosco na profundidade das nossas consciências e nas nossas histórias individuais, tal como se descreve na história da revelação cristã. Este facto conduz a que no plano religioso se caia numa certa ingenuidade e se descreva o divino de forma antropomórfica, descrevendo a sua personalidade no sentido categorial<sup>65</sup>.

Mas a forma de evitar o antropomorfismo não tem de significar, necessariamente, a afirmação do deísmo impessoal. A ideia de que o fundamento absoluto de toda a realidade se limita a uma lei cósmica inconsciente e impessoal, uma fonte que a si mesma se esvazia sem possuir-se, dando origem ao espírito e à liberdade, sem que seja ela mesma espírito e liberdade, é uma representação que provém do modelo impessoal e categorial das coisas e não da verdadeira fonte em que se enraíza a nossa experiência originária transcendental, ou seja, não provém da experiência livre e subjetiva que o espírito faz de si mesmo. Na sua própria constituição, o espírito finito reconhece-se, de forma analógica, como tendo origem em outro espírito e como sendo dado por outro espírito, que não pode ser interpretado falsamente, com se fora um princípio impessoal ou uma coisa<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Cf. *ibidem*, p. 75.

<sup>65</sup> Cf. *ibidem*, p. 76.

<sup>66</sup> Cf. *ibidem*, pp. 76-77.